

Ahrens, Jürgen

Deontologische vs. teleologische Ethik. Einige Anmerkungen und pädagogische Konsequenzen

Zeitschrift für Pädagogik 35 (1989) 6, S. 825-844



Quellenangabe/ Reference:

Ahrens, Jürgen: Deontologische vs. teleologische Ethik. Einige Anmerkungen und pädagogische Konsequenzen - In: Zeitschrift für Pädagogik 35 (1989) 6, S. 825-844 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-145389 - DOI: 10.25656/01:14538

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-145389>

<https://doi.org/10.25656/01:14538>

in Kooperation mit / in cooperation with:

BELTZ JUVENTA

<http://www.juventa.de>

Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.

This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Digitalisiert

Zeitschrift für Pädagogik

Jahrgang 35 – Heft 6 – November 1989

I. Thema: Professionalität pädagogischer Arbeit

- | | |
|---------------------------------------|--|
| WALTER HORNSTEIN/ CHRISTIAN LÜDERS | Professionalisierungstheorie und pädagogische Theorie. Verberuflichung erzieherischer Aufgaben und pädagogische Professionalität 749 |
| BERNHARD KORING | Zur Professionalisierung der Lehrtätigkeit. Eine empirisch-hermeneutische Fallstudie 771 |
| JOCHEN KADE | Universalisierung und Individualisierung der Erwachsenenbildung – Über den Wandel eines pädagogischen Arbeitsfeldes im Kontext gesellschaftlicher Modernisierung 789 |
| HEINZ-ELMAR TENORTH | Professionstheorie für die Pädagogik? 809 |

II. Diskussion

- | | |
|--|---|
| JÜRGEN AHRENS | Deontologische vs. teleologische Ethik. Einige Anmerkungen und pädagogische Konsequenzen 825 |
| HANS-PETER BLOSSFELD/ REINHARD NUTHMANN | Strukturelle Veränderungen der Jugendphase zwischen 1925 und 1984 als Kohortenprozeß 845 |
| HANS-JOACHIM LAEWEN | Zur außerfamilialen Tagesbetreuung von Kindern unter drei Jahren. Stand der Forschung und notwendige Konsequenzen 869 |

III. Rezensionen

- | | |
|------------------|---|
| CHRISTIAN LÜDERS | REINHARD BAHNMÜLLER/THOMAS RAUSCHENBACH/WOLFGANG TREDE/ULRICH BENDELE: Diplom-Pädagogen auf dem Arbeitsmarkt. Ausbildung, Beschäftigung und Arbeitslosigkeit in einem Beruf im Wandel 889 |
|------------------|---|

- CHRISTIAN LÜDERS JÜRGEN KLAPPROTT: Berufliche Erwartungen und Ansprüche an Sozialarbeiter/Sozialpädagogen. Berufsbild, Arbeitsbedingungen und Arbeitsmarkttendenzen im Spiegel einer Befragung von Stellenanbietern 889
- CHRISTIAN LÜDERS HANS-JÜRGEN GÖPPNER: Berufskompetenz, wahrgenommene Institutionenflexibilität, Berufsrolle. Ein Forschungsbericht zu Bewährungsproblemen von Sozialarbeitern/Sozialpädagogen 889
- ULRICH HERRMANN PETER DUDEK: Leitbild: Kamerad und Helfer. Sozialpädagogische Bewegung in der Weimarer Republik am Beispiel der „Gilde Soziale Arbeit“ 896
- JOHANNES GRUNTZ-STOLL URSULA KÖHLER (Hrsg.): Kinderleben. Dichter erzählen von Kindern 900

IV. Dokumentation

Pädagogische Neuerscheinungen 903

Contents

I. Topic: Towards Professionalism in Education

- WALTER HORNSTEIN/
CHRISTIAN LÜDERS Professionalization Theory and Pedagogical Theory – Professionalization of Educational Tasks and Pedagogical Professionalism 749
- BERNHARD KÖRING On the Professionalization of Teaching – An Empirical-hermeneutic Case Study 771
- JOCHEN KADE Universalization and Individualization of Adult Education – Changes within an Educational Field in the Context of Social Modernization 789
- HEINZ-ELMAR TENORTH A Theory of Professionalization for Pedagogics? 809

II. Discussion

- JÜRGEN AHRENS Deontological vs. Teleological Ethics – Some Remarks on the Impact of Ethics on Educational Practice 825
- HANS-PETER BLOSSFELD/
REINHARD NUTHMANN Structural Changes of Adolescence between 1925 and 1984 in the Perspective of Succeeding Cohorts 845
- HANS-JOACHIM LAEWEN The Discussion on Day Care for Infants and Toddlers 869

III. Book Reviews 889

IV. Documentation

New Books 903

Deontologische vs. teleologische Ethik

Einige Anmerkungen und pädagogische Konsequenzen

„Die Philosophen allesamt forderten, mit einem steifen Ernste, der lachen macht, von sich ... die *Begründung* der Moral“.

(NIETZSCHE 1973, S. 643)

Zusammenfassung

Pädagogische Praxis, die ihre Begründung nicht anderen Instanzen überlassen will, bedarf des Nachdenkens über Prinzipien der praktischen Philosophie. Das Thema einer auf Verständigung und Konsens ausgerichteten Diskursethik gibt in der pädagogischen Moralforschung gegenwärtig den Ton an. Unterschwellig wird diese Diskussion von den beiden mit ARISTOTELES und KANT verknüpften Weisen ethischer Handlungsbegründung geprägt: dem teleologischen und dem deontologischen Paradigma. Was ist der spezifische Ansatz des teleologischen Paradigmas, wodurch unterscheidet sich davon die deontologische Alternative? Die Kritik an diesen beiden Positionen und an der Diskursethik geht von der unhintergehbaren Perspektive des Subjekts aus und betont den Kognitionscharakter jeder Reflexion. Von daher leitet sich pädagogisch die Forderung ab, Handlungsbegründungen als offene Prozesse zu verstehen und einzuüben.

Pädagogisches Handeln setzt pädagogische Reflexion voraus. Diese wiederum kann sich nicht von der Aufgabe entlasten, sich selbst zu begründen, es sei denn um den Preis, die von ihr angeleitete Praxis auf das Niveau eines technologischen, fremdbestimmten treatments absinken zu lassen. Der immer erneut vom Pädagogen selbst zu leistende Versuch, seine Zielkategorien kritisch zu bedenken und zu begründen, konstituiert Pädagogik als Handlungstheorie. Dies ist eine Erkenntnis nicht erst der geisteswissenschaftlichen Pädagogik oder der kritisch-konstruktiven Didaktik eines WOLFGANG KLAFFKI. Der „tagtägliche Drahtseilakt“ (PONGRATZ 1986, S. 529) pädagogischen Handelns angesichts der doppelten Ansprüche von Gesellschaft und Educand kommt ohne eine explizite Ethik dieses Handelns als Zielkategorie nicht aus, auch wenn diese faktisch niemals über den Status einer „morale par provision“ (DESCARTES 1964, S. 38) hinausgelangen wird.

Gleichsam „quer“ zur aktuellen Diskussion in der pädagogischen Moralforschung werden in dem folgenden Beitrag zwei konkurrierende Strategien (vgl. FRANKENA 1986, S. 32 ff.) ethischer Handlungsbegründung untersucht: Zum einen das teleologische Paradigma, das sich von ARISTOTELES ableitet und über Uminterpretationen des auf ARISTIPP und EPIKUR zurückreichenden Traditionsstranges auch den angelsächsischen Utilitarismus prägt; und zweitens das deontologische Paradigma, das im wesentlichen mit KANT verknüpft ist und im

Versuch von APEL und HABERMAS wieder auftaucht, eine normative Ethik als Diskursethik zu begründen, in der „das Paradigma der Erkenntnis von Gegenständen durch das Paradigma der Verständigung“ (HABERMAS 1985b, S. 345) abgelöst ist.

1. Teleologische Handlungsbegründung – Wesenserfülltheit oder Nutzen

Die scholastische Philosophie des Mittelalters formulierte den für eine christlich orientierte Diskussion von Moral bis heute gültigen Grundsatz (besonders deutlich: ERMECKE 1974) des *agere sequitur esse*, was soviel heißt wie: das Handeln folgt dem Sein. Der Terminus „Sein“, kann hier heißen: 1. objektives, dem Subjekt gegenüberstehendes Sein der Welt; 2. subjektives Sein, Sein des Subjekts, einmal als individuelles, faktisches Subjekt-Sein und damit gesellschaftlich und biographisch determiniert, wie es zum Beispiel Gegenstand einer Wissenssoziologie ist (vgl. BERGER/LUCKMANN 1986, S. 4ff.); zum anderen als allgemeines „Mensch-Sein“ und hier wiederum einerseits transzendental oder aber als Natur des Menschen gefaßt. Was kann nun angesichts dieser Bedeutungsvielfalt der Sinn des moralphilosophischen Axioms „*agere sequitur esse*“ sein?

Zur Klärung dieser Frage begeben wir uns in eine pädagogische Alltagssituation: Ich habe z.B. in einer Situation, in der ich mit dem Verhalten eines Educanden nicht zufrieden bin, zu entscheiden, welche Vorkehrungen ich treffen soll, dieses Verhalten zu beeinflussen. Daß diese Situation eine „moralische“ Situation ist, eine Situation, die mein „Wissen“, mein „Verständnis“ von richtigem, verantwortlichem, „gutem“ Handeln herausfordert, ist unmittelbar evident. Dabei zeigt sich das „Sein“, dem mein Handeln dem Axiom *agere sequitur esse* gemäß folgen soll, im wesentlichen unter zwei Aspekten.

Den einen möchte ich den instrumentellen Aspekt nennen. Das meint: Was auch immer ich zu tun gedenke, ich muß meine Absicht faktisch in der Realität des *hic et nunc* einer Situation, unter den gegebenen, möglicherweise „harten“ Situationsbedingungen auch realisieren können. Ich muß wissen, ob mein Kind, mein Schüler, der Educand, ob die augenblicklichen Umstände so „sind“, daß mein Handeln sinnvoll ist, Wirkungen zeitigt, Erfolg hat. Damit ist aber noch nicht der eigentlich moralische Kern meines Handelns herausgeschält. Dieser wird vielmehr erst im zweiten „teleologischen“ Aspekt deutlich. Ich handle ja nicht einfach, weil es die Umstände gestatten, irgendetwas zu tun. Mein Handeln hat vielmehr einen Um-zu-Sinn, ein *telos*, ein Ziel. Dieses Ziel kann ich in unserem Fall als eingebettet in die berühmte klassische Formulierung HERMAN NOHLS begreifen, Erziehung habe um „des werdenden Menschen“ willen zu geschehen, „und zwar um seiner selbst willen, daß er zu seinem Leben und seiner Form komme“ (NOHL 1963, S. 134). Oder ich kann etwa im Anschluß an den Bonner Moraltheologen BÖCKLE mein konkretes erzieherisches Handeln an dem „Indikativ der neu gewonnenen Existenz in Christus“ ausrichten (BÖCKLE 1966, S. 72). Dieser zweite teleologische Aspekt der Seins-Orientierung des sittlichen Handelns bedeutet also eine Orientierung an

einem antizipierten Sein einer einzelnen Person, des Menschen überhaupt oder der Dinge, der Pflanzen, der Tiere, einer als Schöpfung begriffenen Welt etwa, eine Orientierung an einem in die Fülle entfalteten Wesen einer Person und der Welt im ganzen (vgl. SPAEMANN 1987a, S. 109ff.). Dies erfüllte Wesen bezeichnet man traditionell als „bonum“, das Gute (vgl. KERSTIENS 1983). An diesem bonum, an diesem Guten orientiert sich sittliches Handeln.

Dieser *essentialistisch* am Wesen orientierten Handlungsbegründung steht die *utilitaristisch* am Nutzen orientierte Form des teleologischen Paradigmas gegenüber: „Die Auffassung, für die die Nützlichkeit oder das Prinzip des größten Glücks die Grundlage der Moral ist, besagt, daß Handlungen insoweit und in dem Maß moralisch richtig sind, als sie die Tendenz haben, Glück zu befördern, und insoweit moralisch falsch, als sie die Tendenz haben, das Gegenteil von Glück zu bewirken“ (MILL 1985, S. 13). Der Um-zu-Sinn des Handelns bestimmt sich dabei nicht am individuellen Wohlergehen sondern am bonum commune, am „größten Glück der größten Zahl“. Charakteristisch für die Bestimmung dieses bonum commune ist der hedonistic calculus, der quantitativ und qualitativ über die *verschiedenen* Individuen einer Gesellschaft hinweg alle „wirklichen“ Nutzenwerte von Handlungsregeln summiert und diejenige Handlungsregel als moralisch gut auszeichnet, deren Bilanz positiv ist (vgl. ebd., S. 21)¹. Ehe wir den Problemen eines teleologisch verstandenen moralischen Handelns weiter nachgehen, sind zunächst noch einige allgemeinere Überlegungen notwendig.

2. Perspektive des Subjekts: Kognition oder Realität?

„... der Absolutheitscharakter sittlicher Normen (meint) vor allem deren objektive Ausgerichtetheit an der Wirklichkeit“ (FUCHS 1974, S. 320). Dieser Satz eines Theologen erhellt schlaglichtartig eine wesentliche Schwierigkeit in der Bestimmung des Verhältnisses von agere und esse, von Handeln und Sein, insofern er den doppelt reaktiven Charakter von Wirklichkeit und Subjekt erkennt. Die später von THOMAS VON AQUIN (vgl. THOMAS 1961, S. 129ff.) übernommene Formel AVICENNAS, veritas est adaequatio rei et intellectus, also die Bestimmung der Wahrheit als Angleichung von Sein und Denken, die im Grunde ebenso für die materialistische Widerspiegelungstheorie maßgebend ist (vgl. etwa RUBINSTEIN 1983), darf nicht falsch gelesen werden als adaequatio intellectus ad rem, also als Angleichung des Denkens an eine für sich bestehende Realität. Wirklichkeit bietet sich nicht einfach unvermittelt dem Blick des sittlich handelnden Subjekts dar. Sie ist vielmehr immer auch „konstruierte Wirklichkeit“, etwa im Sinne BERGER/LUCKMANNs als „gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ (vgl. BERGER/LUCKMANN 1986). Der von DILTHEY formulierte Satz der Phänomenalität (DILTHEY 1957, S. 90) beschreibt eine schlichte Tatsache beginnender Reflexion: „Alles was für mich da ist, (steht) unter der allgemeinen Bedingung, Tatsache meines Bewußtseins zu sein.“ Einen unvermittelten Zugang zur Realität gibt es für das Subjekt nicht. Das heißt: Wirklichkeit ist, um die Sprache der Psychologie zu gebrauchen, immer zunächst Kognition, wobei diese Aussage natürlich nicht

im Sinne eines Idealismus gelesen werden muß. Das heißt aber auch, daß der kognitivistische Ansatz „die eigenen Gedanken und Intentionen des Individuums als die wesentlichen Bestandteile des moralischen Phänomens (betrachtet)“ (BLASI 1986, S. 73).

Die Wirklichkeit als Kognition resp. als System von Kognitionen wird für das faktische Subjekt gesellschaftlich konstruiert, und sie bestimmt im Gegenzuge die Identität des Subjekts bis in innerste Bereiche des Selbst gesellschaftlich (vgl. etwa DILTHEY 1958, S. 278; HEIDEGGER 1963, S. 127f.; MEAD 1985, S. 89; ADORNO 1963, S. 78ff.). Diese Welt als System von Kognitionen gewinnt aber nur zum Teil den Charakter einer gleichsam naturgesetzlichen Dinglichkeit, sie bleibt vielmehr ein offenes System, das den Einflüssen der „nicht-bedeuteten“, unverfügbaren Welt ebenso ausgesetzt ist wie denjenigen der kumulierten Erfahrungen der einzelnen subjektiven Biographien. Einerseits heißt das, daß Wirklichkeit nicht in Kognition aufgeht, und auf der anderen Seite, daß das sittliche Subjekt nicht deterministisch in das Gefüge seiner gegebenen Kognitionen verspannt ist. Es vermag vielmehr zu handeln.

Das Problem der Objektivität sittlicher Normen, also der Wirklichkeitsentsprechung und Subjektenthobenheit im Sinne eines *agere sequitur esse*, löst immer die Versuchung aus, dieses „passivistisch“ in der Weise einer *adaequatio intellectus ad rem* zu lösen und sich damit dem naturalistischen Fehlschluß gefährlich zu nähern, das Sollen aus dem Sein logisch ableiten zu wollen. Wenn aber Handeln mit MAX WEBER jedes subjektiv sinnhaltige Verhalten (vgl. WEBER 1972, S. 1) genannt wird, so darf gerade der Prozeß eines transitiv verstandenen „Bedeutens“ von Welttatsachen nicht unterschlagen werden, so daß „nicht das Entdecken, sondern das Machen“ (RORTY 1988, S. 23) als erkenntnistheoretisches Paradigma einzuführen sein wird. Dies herausgearbeitet zu haben, ist das Verdienst des symbolischen Interaktionismus (vgl. BLUMER 1975). Der kulturelle Prozeß der Normfindung und Normveränderung läßt sich also nicht so verstehen, daß quasi mit immer feineren Meßinstrumenten an die Wirklichkeit heranzugehen sein wird, was ja analog ebenfalls seit HEISENBERGS Unschärferelation auch für die scheinbar so festgefügte Welt der physikalischen Phänomene gilt (vgl. HEISENBERG 1959).

Wenn demnach für unser Verständnis Normfindung resp. Normerkenntnis nicht gleichzusetzen ist mit Wirklichkeitserkenntnis als unvermitteltem Bezug auf das Seiende, vielmehr vorsichtiger durch den Prozeß des Bedeutens im transitiven Sinn beschrieben werden sollte, dann stellt sich erneut und nun auf höherer Ebene die Frage nach der Nichtbeliebigkeit und Subjektenthobenheit, also der Objektivität, dieses „Bedeutungs“-Prozesses. Denn das Überschreiten des engen Rahmens meiner Subjektivität ist ja gerade Kennzeichen moralischer Argumentation, oder wie LORENZEN das als Prinzip der „Transsubjektivität“ umschrieben hat: „let us transcend our subjectivity“ (LORENZEN 1969, S. 82; vgl. hierzu die an KANT anschließenden Überlegungen von KAULBACH 1982, S. 114ff. sowie HÖFFE 1984a; 1986). Insofern ich mich nicht allein darauf zurückziehen kann zu sagen: „es war aber meine Entscheidung, mein Handeln“, muß ich die je meinige Entscheidung für mein Handeln „begründen“ können, d. h. ich muß den Rahmen meiner engen Subjektivität erweitern,

„verallgemeinern“ können und einen Standpunkt einnehmen, den ich mit anderen teile, so daß andere mein Handeln auf dem Boden der gemeinsamen Handlungswelt nachvollziehen können.

Angesichts der behaupteten Tatsache, daß „trotz aller Veränderungen und Verschiedenheit der Mensch und seine Strukturen bleiben“ (FUCHS 1974, S. 321), stellt sich also dem Kognitionscharakter jeder Handlungsorientierung gemäß die „unabdinglich(e) Entsprechung von Handeln und Sein“ (ebd., S. 320) wie folgt dar: Der Mensch und seine Strukturen sind für das jeweils faktisch handelnde Subjekt selbst auch ein System von Kognitionen. Dies gilt auch für die transzendental gedachten Strukturen des handelnden Subjekts als Bedingungen der Möglichkeit von Handlung und Moralität, also Freiheit und Personalität, wobei immer auch zugleich neu zu fragen ist, ob und wie aus diesen transzendentalen Bestimmungen des handelnden Subjekts tatsächlich materiale Bestimmungen des Handelns abgeleitet werden können. Das Wissen des handelnden Subjekts um das, was und „wer der Mensch (ist)“ (STAUDINGER/SCHLÜTER 1981), ist zunächst für es selbst immer „erscheinendes Wissen“. Die Perspektive des Subjekts ist demnach unhintergebar und bedingt damit für den Handelnden notwendig „Empirie als Lebensform“, wie HARTMUT VON HENTIG die prinzipielle Ausrichtung der Praxis an „vorläufigen“ Zielen umschrieben hat, deren „Richtigkeit“ gesellschaftlicher Kooperation bedarf (HENTIG 1981 a, S. 103). So evident die Strukturen seines Menschseins sich ihm auch zusprechen mögen, es gilt doch, „daß das Nächstliegende, dem je einzelnen Subjekt unmittelbar Gewisse nicht Grund der Wahrheit, nicht absolut gewiß, nicht unmittelbar sei“ (ADORNO 1963, S. 78). Natürlich schwebt dieses System seiner auf ihn selbst als „werdendes“ Individuum und Gattungswesen bezogenen Kognitionen nicht frei. Aber das Maß dieses Bezogenseins ist für das endliche Subjekt nicht bestimmbar. Das System der „Selbst“-Kognitionen ist demnach immer wesentlich Projektion, Entwurf, insofern über den Menschen eben entscheidet, „wie er sich auffaßt“ (FLITNER 1980, S. 27). Das System der „Selbst“-Kognitionen ist „empirisch“, mit allen Folgen für die Objektivität von sittlichen Normen (vgl. in diesem Zusammenhang die Diskussion um eine Allgemeinbildung: AHRENS 1987, S. 273f.).

3. Fragen an das teleologische Paradigma

Fünf Fragen lassen sich im wesentlichen an das teleologische Paradigma von Sittlichkeit richten.

(1) Die erste Frage ist erkenntnistheoretischer Natur: Sowohl für ein Handeln, das sich am bonum, an einem wesentlich erfüllten Sein ausrichtet, als auch für ein am sozialen Nutzen orientiertes Handeln der utilitaristischen Variante des teleologischen Paradigmas hängt natürlich das sittliche Gelingen dieses Handelns davon ab, daß wir das Gute, das wesentlich erfüllte Sein resp. den „wirklichen“ Nutzen auch erkennen und beides nicht verfehlen, sei es durch individuelle, sei es durch strukturell bedingte Schwäche des Erkennens. Dies würde auch dann Bedingung einer sittlichen Handlung sein müssen, wenn man DESCARTES in seinem weitergehenden Optimismus des „il suffit de bien juger

pour bien faire“ (DESCARTES 1964, S. 44 ff.) nicht folgen will. Während wir mit der individuellen Möglichkeit des Verfehlens ohnehin immer rechnen müssen, steht es anders mit einem strukturell bedingten Verfehlen des Handlungsziels, über das wir uns oben Rechenschaft zu geben bemüht waren. Diese erkenntnistheoretische Frage ist eine der zentralen Fragen der Neuzeit. Die Antwort der Neuzeit darauf waren und sind die modernen Naturwissenschaften und als Ergänzung in unserem Jahrhundert die Sozialwissenschaften, deren Aussagen in ihrem Bemühen um eine technische Rekonstruktion des Menschen ihn, sein emanzipatorisches Potential, kurz seine Zukunft verfehlen müssen. Darin stimmen sonst so unterschiedliche Positionen eines SPAEMANN etwa oder eines HABERMAS überein (vgl. SPAEMANN 1987a; HABERMAS 1985a). Die essentialistische Variante des teleologischen Paradigmas setzt die Möglichkeit eines metaphysischen Wissens um das bonum der Wesenserfülltheit voraus, während dagegen der Utilitarismus als vom Ansatz her nicht-metaphysische Theorie voraussetzt, daß es ein aus einer Außenperspektive zu gewinnendes Wissen von dem gibt, was das „wirkliche“ bonum commune, was die „wirklichen“ Interessen des gesellschaftlichen Subjekts sind. Beide Varianten verfehlen damit den Kognitionscharakter menschlicher Erkenntnis.

(2) Die Überzeugung, alles (jedes Ding, der Mensch, die Welt) habe sein „in die Fülle entfaltetes Wesen“, ist für den modernen Menschen in doppelter Hinsicht erschüttert worden. Zum einen ist dies die Folge einer postdarwinistischen Evolutionstheorie und der schier unbegrenzten Möglichkeiten einer willkürlichen, naturwissenschaftlich-technischen Rekonstruktion alles „naturhaft“ Gegebenen. Zum anderen läßt sich dies als Auswirkung der im Gefolge des Historismus des 19. Jahrhunderts und der modernen Ethnologie ins allgemeine Bewußtsein gedungenen historischen und kulturellen Relativitätserfahrung begreifen, die radikal die Möglichkeit einer ethnozentrischen Bestimmtheit abendländischen Universalitätsdenkens in Betracht zog (vgl. die einschlägige Diskussion in HABERMAS 1985a, I, S. 72 ff.). Als Folge schlug sich dies in einem plötzlichen und fast gleichzeitigen Aufbrechen des Interesses an den Fragestellungen einer philosophischen Anthropologie (SCHELER, HEIDEGGER, PLESSNER, GEHLEN etc.) und damit im Kern an der Frage nach der „generische(n) Differenz von Ontischem und Historischem“ (YORCK VON WARTENBURG 1923, S. 191) nieder.

Die essentialistische Variante des teleologischen Paradigmas basiert auf einem bestimmten ontologischen Vorverständnis, das den Begriff einer festumrissenen „Wesens“-Wirklichkeit und die Unterscheidung in Akt und Potenz anerkennt. Prozeßhaft ist hierbei allenfalls das auf diese Wesenswirklichkeit gerichtete Erkennen. Zugrunde liegt eine letztlich statische Auffassung des „Seienden“, der Wirklichkeit. Nun aber scheint alles in einer nach vorne offenen Entwicklung begriffen zu sein: aristotelische Statik vs. postdarwinistische und geschichtliche Dynamik. Diese umfassende historische und kulturelle Relativitätserfahrung greift aber auch auf das Konzept des Utilitarismus über. Einen Nutzen universell d.h. unabhängig von einer Fixierung auf einen historischen, kulturellen und gesellschaftlichen Standort beschreiben zu wollen, erscheint aussichtslos. Eine Summierung der Einzelnutzen über die Individuen und etwa vorhandene Gruppenantagonismen hinweg wäre aber nur

dann gerechtfertigt, wenn ein solcher universeller Nutzen dingfest gemacht werden könnte (vgl. Anmerkung 1).

(3) Neuerdings hat vor allem erneut HÖFFE den Beitrag des Naturrechts zum Begriff einer politischen Gerechtigkeit ausführlich diskutiert (vgl. HÖFFE 1987, S. 102ff.) und darauf hingewiesen, daß die essentialistische Variante des teleologischen Paradigmas die logische Trennlinie zwischen deskriptiven und normativen Aussagen verwischt. „Dort, wo man unter der Natur des Menschen seine optimale Wesensverwirklichung versteht, wird nämlich die klare Trennung von (naturalen) Tatsachen und (idealen) Normen nicht mitgemacht“ (ebd., S. 106). Insofern eine solche Trennung nicht mitvollzogen wird, umgeht das teleologische Paradigma zwar den naturalistischen Fehlschluß, vom Sein auf das Sollen *logisch* schließen zu können, zumal immer implizit mitgedacht wird, daß Handlungen, die auf eine optimale Wesensverwirklichung gerichtet sind, gut sind. Andererseits aber ist der eigentliche Prüfstein von Moralität nach allgemeiner Überzeugung die Distanzierungskompetenz des moralischen Subjekts (vgl. BLASI 1984) gegenüber den positiven, faktischen Zumutungen einer kritischen Situation, etwa anläßlich eines Gerechtigkeitsdilemmas, so daß mit HÖFFE kein Weg an der Unterscheidung „zwischen dem positiv Gegebenen und dem überpositiv Aufgegebenen“ (HÖFFE 1987, S. 107) vorbeiführt.

Ähnlich verhält es sich mit der Position des Utilitarismus. Die Tatsache, daß die gesellschaftliche Nutzen-Bilanz einer Handlungsregel günstig ausfällt, ist zunächst einfach etwas positiv Gegebenes, woraus nicht zugleich folgt, daß sie auch *aufgegeben* ist. Ja es ist sogar (vgl. HÖFFE 1988, S. 61 im Anschluß an KANT; ebenso SPAEMANN 1987a, S. 128f.) eine optimierte gesellschaftliche Struktur denkbar, die geradezu gegen das Prinzip politischer Gerechtigkeit verstößt; man denke in diesem Zusammenhang an die Feststellung des AUGUSTINUS, wonach Staaten ohne Gerechtigkeit sich nicht von Räuberbanden unterscheiden (De civitate Dei, IV, 4).

(4) Wenn wirklich mein Handeln sittlich gut genannt wird, wenn ich es am bonum des Seins ausrichte, wie die essentialistische Variante des teleologischen Paradigmas meint, wie verträgt sich das mit der alltäglichen Belehrung durch die Praxis, daß alle guten Zwecke in der Regel nicht verhindern können, daß beim Verfolg dieser Zwecke immer wieder Verstöße gegen andere Güter und Werte in Kauf genommen werden müssen, daß also meinem Tun immer auch negative, schädliche, ein anderes Gut mindernde Aspekte innewohnen. Hier wird deutlich, daß das teleologische Paradigma, indem es sich am Begriff des Guten, des bonum, orientiert, sich letztlich wie der Utilitarismus als universal ausgerichteter Konsequentialismus erweist; natürlich nicht als „schlechter“ partikularer (individueller oder gruppenorientierter) Utilitarismus, sondern als ein Utilitarismus, der die universalen Konsequenzen eines je einzelnen Handelns mitzubedenken versucht. Das teleologische Paradigma sittlichen Handelns in seinen beiden diskutierten Varianten setzt infolgedessen die Möglichkeit der Optimierung eines universalen bonum-Kalküls voraus, indem es einander widerstreitende Teil-Güter hierarchisch zu ordnen versucht. SPAEMANN hat darauf hingewiesen, daß sich hierin eine ökonomisch bilanzie-

rende Rationalität des modernen Menschen offenbart (SPAEMANN 1987b, S. 23), eine Rationalität, die doch immer nur Bereiche, „Inseln“ von Handlungsketten betrifft und betreffen kann, da schwerlich von einem endlichen Subjekt eine Totalbilanz des Guten aufgestellt werden kann.

(5) Mit den vorigen Überlegungen hängt die folgende Frage unmittelbar zusammen: Der „normale“, partikuläre Utilitarist denkt nur in Kategorien des „für sich“; der universalistisch „geläuterte“ Utilitarist ersetzt das „für sich“ durch ein „für uns“. Beide kennen ein Gutes um des Guten selbst willen letztlich nicht. Insofern nun das sich an der essentialistischen Variante des teleologischen Paradigmas orientierende sittlich handelnde Subjekt ein bonum zum Zielpunkt seines Handelns macht, scheint es sich von einem „an sich“ Guten leiten zu lassen. Da sich das Subjekt aber notgedrungen auf ein zu optimierendes bonum-Kalkül einläßt, verstößt es gegen die Richtschnur des Guten um des Guten selbst willen, es funktionalisiert die Teilgüter, hierarchisiert sie, um zugunsten eines „höheren“ gegen die Rechte eines „niederen“ Gutes verstoßen zu können. Das Foltern eines Unschuldigen ist dann nicht „an sich“ schlecht, sondern je nach Situation, etwa bei drohendem Terrorismus, gerechtfertigt.

4. Die deontologische Alternative

Nach KANT besteht der sittliche Gehalt einer Handlung nicht in ihrer Ausrichtung auf ein bonum, ein Gut, und sei es noch so universalistisch definiert, sondern allein darin, sie „aus Pflicht zu tun“ (KANT 1974a, S. 24). Im Griechischen bedeutet *to deon* „das Bindende“, „Verpflichtende“ resp. „die Pflicht“. Daraus leitet sich der Begriff einer deontologischen Ethik ab, die sich selbst als alternativen Entwurf zur teleologisch orientierten Ethik versteht. Deontologie heißt demzufolge „diejenige Form normativer Ethik, der gemäß sich Verbindlichkeit und Qualität moralischer Handlungen und Urteile aus der Verpflichtung zu bestimmten Verhaltensweisen bzw. Handlungsmaximen herleiten – prinzipiell unabhängig von vorgängigen Zwecken und möglichen Konsequenzen des Handelns“ (FAHRENBACH 1972, Sp. 114). Gut ist eine Handlung nicht wegen ihres „guten“ oder sozial „nützlichen“ Handlungsziels, sondern ausschließlich auf Grund ihres Beweggrundes „Pflicht“. Das „gute“ Handlungsziel steht bei KANT immer sofort im Verdacht, „Neigung“ auszulösen. Und Handeln aus Neigung korrumpiert menschliches Handeln in Richtung auf sittliche Neutralität (zur Einschätzung des Eudämonismusbegriffs bei KANT vgl. ASCHER 1983, S. 23f.; HÖFFE 1984b, S. 920f.). SCHILLERS bekannte ironische Verse umschreiben diesen Sachverhalt auf die Spitze getrieben: „Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung/ Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin“ (SCHILLER 1973, S. 299). Wenn aber nicht die intendierten Folgen und Konsequenzen meines Handelns dieses gut sein lassen, so kommt nach der Auffassung des deontologischen Paradigmas der Handlung selbst die Möglichkeit des Gut- resp. Schlecht-Seins zu, die man traditionell mit den Begriffen *intrinsece bonum* resp. *malum* beschreibt. Die Forderung nach der Ausrichtung des Handelns an einem unverrückbaren

„Gesetz moralischen Handelns“ ist zunächst einmal unmittelbar evident und scheint von daher dem „Relativismus“ der Güter des teleologischen Paradigmas überlegen zu sein. Schauen wir uns daher die Position einer deontologischen Ethik hinsichtlich der fünf oben gestellten Fragen an.

Zunächst (1): Wenn das handelnde Subjekt das Gutsein seiner Handlung nicht mehr mit einem guten Handlungsziel begründen kann, dann scheint es zumindest von der Last des erkenntnistheoretischen Zweifels an der „Wahrheit“ seines erkennenden Ausgreifens auf das Sein als der Voraussetzung jedes guten Handelns enthoben zu sein. Diese Erleichterung aber hat es erkaufte mit der Schwierigkeit der reflexiven Erkenntnis seiner selbst, seines „guten“ Willens resp. des Gesetzes, dessen Achtung allererst eine Handlung pflichtgemäß sein läßt (cf. KANT 1974 a, S. 26). NIETZSCHES Reserven gegenüber einer Bewußtseinsphilosophie, die meint, diese Schwierigkeit leicht überwinden zu können, klingen, wie wir im Zusammenhang mit der Diskursethik sehen werden, ausgesprochen modern: „Wenn ich den Vorgang zerlege, der in dem Satz ‚ich denke‘ ausgedrückt ist, so bekomme ich eine Reihe von verwegenen Behauptungen...“ (NIETZSCHE 173, S. 579). Denn transzendente Reflexion, und um diese handelt es sich ja hier, ist grundsätzlich in keiner besseren Ausgangsposition als die *intentio recta* der Wirklichkeitserkenntnis. Beide werden vom faktischen Subjekt *hic et nunc* geleistet, sie sind also für dieses faktische Subjekt Kognitionen in Sinne des früher Gesagten. Ein gewonnenes „Wissen“ um Gesetze ist also immer zunächst „erscheinendes Wissen“.

(2) Die in der zweiten Frage angesprochene historische und kulturelle Relativitätserfahrung betrifft die deontologische Position in gleichem Maße, da auch in diesem Punkt gilt, daß nur faktische Subjekte hier und jetzt, also in einem historischen und kulturellen Koordinatensystem verortet, um ihre Pflicht „wissen“ und handeln. Während die problematische Trennlinie zwischen deskriptiven und normativen Aussagen (3) im Gegensatz zum teleologischen Paradigma in einer deontologischen Ethik scharf gezogen verläuft, bleibt hinsichtlich der beiden letzten, miteinander verwobenen Fragen folgendes festzustellen: Das Festhalten an einer dem Handlungskern wesentlichen Gutheit (5) macht gerade das Charakteristikum der deontologischen Position aus. Nicht die Ziele des Handelns können darüber entscheiden, ob ihm das Prädikat des sittlich Guten zukommt, sondern nur sein inneres Antriebsmoment der Pflichtgemäßheit. Insofern berührt die Tatsache möglicher negativer Auswirkungen (4) eines pflichtgemäßen Tuns die deontologische Position nicht, denn „Pflichttreue verlangt, die Achtung vor dem Gesetz unterschiedslos über die konkreten Gegebenheiten der Praxis zu stellen, um auf diese Weise zu einer Handlungsform zu gelangen, die als solche jedermanns Handlungsform sein könnte“ (BUBNER 1986, S. 69). Zugleich aber stellen sich andere Probleme und Fragen ein, da sich zwischen den einzelnen Handlungsprinzipien Konflikte (vgl. GRUBER 1987, S. 437) auftun können, so daß zwei Pflichten einander widerstreiten – man denke etwa an das Beispiel, daß die Befolgung des Prinzips der Wahrhaftigkeit der Rede in einem Unrechtsstaat bei einer Befragung durch die Organe des Staates mit der Pflicht zum Schutz des Lebens eines Unschuldigen kollidieren kann. Die sich hier auftuende Inkonsistenz

ethischer Prinzipien ist schwer erträglich und scheint häufig nur durch den Rückgriff auf eine systemfremde Werttheorie auflösbar zu sein.

5. Diskursethik – Ein Ausweg?

Der „Paradigmenwechsel vom teleologischen zum kommunikativen Handeln“ (HABERMAS 1985 a, I, S. 455) bildet den Ausgangspunkt für den Neuansatz ethischer Handlungsbegründung in der Gestalt einer Diskursethik, wie sie im wesentlichen von APEL und HABERMAS formuliert worden ist (vgl. die Beiträge von APEL in: APEL u. a. 1984 und APEL u. a. 1986; sowie APEL 1988 b; HABERMAS 1983, 1986). KANTS Universalisierungsprinzip wird dabei einer Kritik unterzogen. Dieses Universalisierungsprinzip des kategorischen Imperativs besagt, daß die Maxime meines Handelns sich nur dann durch Moralität auszeichnet, wenn ich als vernünftiges Wesen qua Vernunft nicht anders als durch den Inhalt meiner Maxime bestimmen kann, wenn diese Maxime sich also zu einem allgemeinen Gesetz verallgemeinern läßt (vgl. KANT 1974 a, S. 51; 1974 b, S. 140). Ich gelange demnach nur zur Entfaltung dieses Prinzips der Verallgemeinerung, indem ich als „einsames“ Vernunftwesen in einem Gedankenexperiment kläre, ob ich überhaupt etwas anderes wollen kann. Diese monologische Anwendung von KANTS Universalisierungsprinzip wird durch ein dialogisches Prinzip, den Diskurs innerhalb der Gemeinschaft vernünftig Argumentierender ersetzt. Es wird also der Versuch unternommen, die Bedingungen der Möglichkeit des Vernunft- und Sprachgebrauchs zu klären und aus diesen Bedingungen Ethik als Diskursethik neu d. h. transzendental-pragmatisch zu begründen. Nun besagt aber das Logosprinzip, wie es von SOKRATES im Dialog KRITON formuliert worden ist (PLATON 1961, S. 46 b), daß nichts anzuerkennen sei ausgenommen dasjenige, was in der eigenen Überzeugung als wahr erscheint. Es verweist damit auf die Autonomie des Subjekts als die Bedingung des Diskurses.

Dieses Autonomiekonzept des moralischen Subjekts, das sich letztlich nicht mehr argumentativ zu rechtfertigen hat, wird kritisiert. Die Diskursethik versucht, hinter diese Autonomie des Subjekts zurückzugehen, indem sie „die wechselseitige Voraussetzung von Gewissen und Argumentationsgemeinschaft“ postuliert (BÖHLER 1986, S. 291). Das bedeutet: Ein Rekurs auf den Spruch des zwangsläufig monologischen Gewissens ist ein vorschneller Abbruch des Diskurses und nicht legitim; das moralische Subjekt hat sich zu rechtfertigen. Für den Anspruch auf Gültigkeit von Sätzen wie „diese Handlung ist moralisch gut“, auf moralische Wahrheit also, trifft zu, daß „es schlechterdings keine Wahrheit (gibt), die nur für einen einzelnen gilt ..., sondern die Wahrheit offen (ist) für den anderen“ (BOLLNOW 1962, S. 151), und Wahrheit kann immer nur diskursiv ausgewiesene Wahrheit sein, will sie tatsächlich offen für alle vernünftigen Subjekte sein. Diese Verschränkung von Argumentationsgemeinschaft und Gewissensanspruch klang bereits oben in dem Gedanken an, daß das sittlich handelnde Subjekt sich nicht einfach darauf zurückziehen kann zu sagen: „es war aber meine Entscheidung, mein Handeln“, es vielmehr aufgefordert bleibt, dieses Handeln zu begründen.

Allerdings, und hier bringt sich die pädagogische Dimension dieses kommunikativen Paradigmas ins Spiel, kann dies nicht heißen, eine „erfolgreiche“, richtige Begründung komme mit der Zustimmung einer endlichen Gemeinschaft von realen Subjekten, von faktisch Argumentierenden an ihr Ziel. Die Frage taucht dann nämlich auf, wie das Subjekt seine im Sinne KOHLBERGS postkonventionelle Distanzierungskompetenz gegenüber konventionellen Moralzumutungen letztlich, d.h. bei unüberwindbarem Dissens, begründen kann und damit „sich“ behaupten will (vgl. auch DÖBERT 1986, S. 106).

Es gibt nun eine Reihe von Schwierigkeiten und logischen Problemen, die die Diskursethik, insofern sie sich als Verfahrensethik versteht, aufwirft. Zwei möchte ich davon herausgreifen, ehe wir uns den oben durch das teleologische Paradigma aufgeworfenen Fragen zuwenden.

Zunächst: Wie HÖFFE mehrfach (vgl. HÖFFE 1984a, S. 543; 1986, S. 77) zwingend gezeigt hat, gerät die Diskursethik APELSCHER oder HABERMASscher Prägung in einen logischen Begründungszirkel. Da nur der ideale Diskurs, der von der Fehlerbehaftetheit und Eingeschränktheit realer Diskurse absieht, überhaupt als Begründungsprinzip von Moral taugen kann, kommt alles darauf an, diesen idealen Diskurs strukturell vor allen realen Diskursen auszeichnen zu können. Ein solches formales Strukturmerkmal ist z.B. „das Recht auf chancengleiche Teilnahme am Diskurs ohne eine noch so subtile und verschleierte Repression“ (HABERMAS 1983, S. 99). Denn nur so kann, wenn überhaupt, der Diskurs zur „Übersubjektivität der Wahrheit“ (BOLLNOW 1962, S. 148) vordringen. Die Gesamtheit dieser Strukturmerkmale ist dadurch charakterisiert, daß ein Diskurs, dessen formale Bedingungen gegen sie verstieße, die Diskursteilnehmer in einen performativen Selbstwiderspruch derart verwickelte, daß die Diskursteilnehmer die kommunikativen Bedingungen, die sie mit ihrem Argumentieren bereits immer schon voraussetzen, negieren müßten. Damit aber mündet das Begründungsunternehmen einer Diskursethik ebenso wie dasjenige aller Verfahrensethiken, worauf DÖBERT hingewiesen hat (DÖBERT 1986, S. 105), in eine *petitio principii*. Diejenigen Verpflichtungen, die als Strukturmerkmale in einen idealen Diskurs eingehen und diesen allererst befähigen, Moral zu begründen, sind selbst schon moralischer Natur, entziehen sich somit ihrer eigenen Begründung und liefern als Voraussetzung gerade das, was begründet werden soll (vgl. auch TUGENDHAT 1987, S. 119). Damit erhärtet sich der Verdacht, daß „die als formal deklarierten Regeln der argumentativen Konsens-Bildung in Wahrheit materiale Vorgaben implizieren“ (FRANK 1988, S. 21).

Eine weitere Schwierigkeit resultiert aus der Tatsache, daß die Diskursethik nach APEL (vgl. APEL 1984; 1988a, S. 442 ff. und *passim*) den Anspruch erhebt, eine „rationale Letztbegründungsargumentation“ zur Fundierung dieser Ethik leisten zu können. Damit aber setzt sie bereits einen Modus der Rationalität voraus, der selbst erst erwiesen werden müßte, sofern stillschweigend „die Vernunft als transkulturelle menschliche Fähigkeit der Realitätsentsprechung begriffen wird“ (RORTY 1988, S. 25). Die Vernünftigkeit der Teilnehmer des Diskurses kann nicht durch den Diskurs selbst generiert werden, denn „rationaler Diskurs etc. (setzt) kompetente, urteilsfähige Subjekte voraus, und

wir können die Kompetenz der Betroffenen nicht durch das Verfahren selbst definieren“ (DÖBERT 1986, S. 105). Diesem Problem kann die Diskursethik nicht entkommen. Sehen wir uns also die Antworten der Diskursethik auf die oben untersuchten Probleme des teleologischen und des deontologischen Paradigmas an.

(1) Die Diskursethik antwortet, wie wir gesehen haben, auf die Frage, wie es eine erkenntnistheoretisch befriedigende Lösung des Problems der Unterscheidung zwischen moralisch „richtigem“ und moralisch „falschem“ Handeln und der Möglichkeit von objektiven d. h. subjektenthobenen Normen geben kann, in APELS Variante in zwei Stufen. Die erste Stufe ist eine transzendental-pragmatische Reflexion. Damit aber trifft auf sie ebenso zu, was wir oben gegen die deontologische Begründung ethischen Handelns festgehalten hatten: Auch die transzendental-pragmatische Reflexion wird vom faktischen Subjekt *hic et nunc* geleistet. Ihre Ergebnisse sind für dieses faktische Subjekt Kognitionen, „erscheinendes Wissen“. Der Rekurs auf die immer schon mitgedachte Verwiesenheit des reflektierenden Subjekts auf die Gemeinschaft prinzipiell aller vernünftig Argumentierenden hilft nicht darüber hinweg, daß der Akt des Reflektierens immer vom faktischen Subjekt im Hier und Jetzt verortet zu leisten ist.

Dieses Problem taucht auf der zweiten Stufe erneut und mit noch größerem Gewicht für unsere moralpädagogische Fragestellung auf. Sollte die erste Stufe der Antwort durch die Diskursethik die rationale Letztbegründung jeder Ethik leisten, so erfolgt auf der zweiten Stufe die Verallgemeinerung von moralischen Normen und Maximen als übersubjektiv verbindlich, indem die Folgen von Handlungen, die diesen Normen und Maximen entsprechen, für die Interessen prinzipiell *aller* Betroffenen diskursiv erörtert werden und, sofern alle Betroffenen zustimmen oder zustimmen könnten, damit diese Normen und Maximen als geltend gerechtfertigt werden (vgl. HABERMAS 1983, S. 103). Nun ist unmittelbar einsichtig, daß diese diskursive Zustimmung immer nur in faktischen Diskursen erfolgt, in Diskursen, an denen immer nur endlich viele Teilnehmer mitwirken, Teilnehmer zudem, von denen entsprechend ihres durch keinen Kunstgriff aufzuhebenden gesellschaftlichen, historischen und kulturellen Status, ihrer „Situiertheit“, Impulse und Wirkungen ausgehen, die über die reine Kraft ihrer diskursiv vorgetragenen Argumente hinausgehen und die den zwanglosen Charakter der Zustimmung immer in Frage stellen². Diese faktischen Diskurse sind demnach alles andere als ideale Diskurse. Ihr endlicher Teilnehmerkreis macht es unumgänglich, daß reale Diskurse immer *auch* „advokatorisch“ d. h. stellvertretend für die nicht anwesenden Betroffenen geführt werden, wie HABERMAS (ebd., S. 104) ausdrücklich einräumt. Setzen wir für „betroffen, aber nicht anwesend“ ein: „betroffen, aber (noch) unmündig“, so wird die ganze Fragwürdigkeit dieser zweiten Antwortstufe für die Probleme einer pädagogischen Ethik deutlich. Offenkundig ist die „Festlegung interner Kriterien für die Gültigkeit eines advokatorischen Diskurses im Rahmen einer Diskursethik unzulässig“, denn selbst wenn die wirklichen Interessen der unmündigen Betroffenen gewahrt werden, stellt dennoch ein solches internes Gültigkeitskriterium eines advokatorischen

Diskurses „das genaue Gegenteil einer diskursiven Lösung eines Problems dar“ (BRUMLIK 1986, S. 274)³.

Die erkenntnistheoretische Bindung jeder Unterscheidung zwischen moralisch „richtigem“ und moralisch „falschem“ Handeln an faktische Subjekte hat sich damit als unaufhebbar erwiesen. Gerade der notwendig advokatorische Charakter jedes Diskurses macht deutlich, daß die Geltung, die der Diskurs für sein Ergebnis beansprucht, nur von endlich vielen faktischen Subjekten gewährleistet werden kann und damit der Kognitionscharakter dieses Ergebnisses keineswegs durchbrochen, sondern vielmehr geradezu bestätigt ist.

(2) Der notwendig endliche Teilnehmerkreis realer Diskurse und die in historischen, kulturellen und gesellschaftlichen Kontexten „situierter Vernunft“ (HABERMAS 1988, S. 179) der Diskursteilnehmer ist unaufhörlich mit dem „Neuweben eines Glaubensnetzes“ (RORTY 1988, S. 20) beschäftigt. Der in dieser Formulierung zum Ausdruck kommende vorsichtige Kontextualismus verlangt, die historische, kulturelle, gesellschaftliche kurz: ethnozentrische Relativitätserfahrung des zeitgenössischen Diskursteilnehmers radikal ernst zu nehmen. Wie dennoch die Ergebnisse eines derart vorbelasteten Diskurses für ein faktisches Subjekt eine Gewißheit erlangen können, die nicht nur die Gewißheit eines faktischen Subjekts ist, scheint kaum begründbar zu sein.

(3) Die Diskursethik vermeidet vom Kern ihres Ansatzes her den Fehler, von einer naturalen Tatsache auf ein Sollen unerlaubt zu schließen. Sie vermeidet damit ebenso wie jede deontologische Ethik den naturalistischen Fehlschluß, da eine positive Gegebenheit allenfalls im Durchgang durch einen diskursiven Einigungsprozeß als Ansatzpunkt einer Verbindlichkeit Geltung erlangen könnte. Allerdings erweist sich, wie wir gesehen haben, die Unterscheidung „zwischen dem positiv Gegebenen und dem überpositiv Aufgegebenen“ (HÖFFE 1987, S. 107) in einer Verfahrensethik, wie es die Diskursethik ist, als so tiefgreifend, daß ein überpositiv Aufgegebenes, ein Sollen mit unbeschränkter Gültigkeit nicht durch einen Diskurs, der ja immer notwendig realer, endlicher Diskurs ist, hervorgebracht und begründet werden kann (vgl. auch TUGENDHAT 1987, S. 134f.). Mit der Vermeidung des naturalistischen Fehlschlusses bleibt zugleich das Sollen überhaupt auf der Strecke.

(4) Auch ein noch so gründlicher, mit opulentem Zeitbudget ausgestatteter realer Diskurs, der die „wirklichen“ Interessen von möglichst vielen Betroffenen derart berücksichtigt, daß diese zwanglos zustimmen oder doch zustimmen könnten, ist ein endlicher Diskurs. Zu hoffen, daß es ihm gelingen kann, die universalen Konsequenzen einer Handlungsnorm oder einer Maxime mitzubedenken und zugleich die Zustimmung für *alle* möglichen Betroffenen interessenkonform advokatorisch formulieren zu können, erscheint unrealistisch. Hier kommt der gleiche Rationalitätsoptimismus zum Durchbruch, den wir oben anläßlich des teleologischen Paradigmas ausgemacht hatten.

(5) Von ihrer Konzeption her, Moral durch auf Konsensus angelegte Diskurse zu begründen, kann sich die Diskursethik nicht mit der Tatsache abfinden, daß es Konflikte zwischen unterschiedlichen moralischen Ansprüchen gibt, die sich nicht prinzipiell beilegen lassen, denn „moralische Argumentationen dienen

... der konsensuellen Beilegung von Handlungskonflikten“ (HABERMAS 1983, S. 77). Da sich moralische Urteile über die Richtigkeit oder Falschheit von Handlungen, Normen und Maximen durch „wahrheitsanaloge Geltungsansprüche“ (ebd., S. 66) auszeichnen, diese aber als Geltungsansprüche für rational entscheidbar gehalten werden, stellt sich für die Diskursethik das Problem widerstreitender Prinzipien moralischen Handelns nicht⁴. Da nun gutes Handeln nur ein Handeln heißen kann, für das es gute Gründe gibt, erweist es sich als abgeleitet. Die Bindung an den notwendig endlichen, realen Diskurs zerstört die Möglichkeit einer dem Handlungskern wesentlichen Gutheit.

6. Handlungsorientierung als „offener Prozeß“

Sofern „unter den Bedingungen der Neuzeit das gute Leben nicht mehr abtrennbar (ist) von dem, was Menschen mit einem freien Willen für das gute Leben halten“ (SCHNÄDELBACH 1986, S. 49), kann aller Paradigmenwechsel ethischer Handlungsbegründung nicht dem grundsätzlichen Mangel jeder innerweltlich begründeten Moralität abhelfen, der in der Unmöglichkeit besteht, den Kognitionscharakter materialer ethischer Sätze in Richtung Unbedingtheit mit Gewißheit, die nicht nur Gewißheit eines faktischen Subjekts ist, zu durchbrechen. Ziehen wir aus unseren Überlegungen Konsequenzen hinsichtlich der eingangs angesprochenen Notwendigkeit einer Ethik als pädagogischer Handlungsbegründung, so bleibt zunächst die in der sich auf DILTHEY beziehenden Tradition geisteswissenschaftlicher Pädagogik stehende Skepsis allen historisch und gesellschaftlich formulierten Forderungen gegenüber, wie sie in jeweils konkreten „Moralen“ (NIETZSCHE 1973, S. 644) ihren Niederschlag finden⁵. Dieser Skepsis muß sich eine pädagogische Ethik stellen. Diese Skepsis ist aber nicht die Skepsis des vorschnellen Verwerfens sondern im positiven Verstande kritischer Natur d. h. auf Begründung und Geltungsprüfung hin orientiert. Die Möglichkeit, alle ethischen Sätze und ihre Begründung resp. Verwerfung auf Grund von Reflexion als kontingent zu begreifen, mündet demnach pädagogisch in die Forderung eines potentiell nicht abschließbaren Bedenkens jeder ethischen Handlungsbegründung, und damit in die Forderung, diese Handlungsbegründung als „offene Prozesse“ (HENTIG 1981b, S. 12) zu verstehen und einzuüben. Das ist eine schwere Bürde, zumal pädagogisches Handeln eben nicht ausgesetzt werden kann, bis dieser nicht abschließbare Prozeß der Reflexion an ein Ende gekommen sein wird, denn „das Menschenleben ist zu kurz für die Durchführung des Programms der Absolutmachung des Menschen“ (MARQUARD 1986, S. 123). Daran lassen sich vier Einzelergebnisse anschließen:

(1) Wie die Diskussion der Diskursethik gezeigt hat, sind Diskurse immer nur faktische, nicht aber ideale Diskurse. Ein Zurückgehen *hinter* die Position der moralischen Autonomie des Subjekts und dessen Verweis auf eine diskursive, argumentative Rechtfertigung läuft auf die Gefahr der *Anpassung* hinaus, einer Anpassung an faktische, gruppen- oder kulturspezifische Grundsätze, die ihrerseits ihr Recht fordern. Gerade die von HÖFFE angesprochene Differenz

von „positiv Gegebenem und überpositiv Aufgegebenem“ (HÖFFE 1987, S. 107) macht sowohl im Rahmen privater Moralität wie politischer Gerechtigkeit die *Unverzichtbarkeit des Autonomiekonzepts* klar.

(2) Damit einher geht ein Festhalten an der *Perspektive des Subjekts*. Alle Versuche, diese Perspektive prinzipiell aus den Angeln zu heben, müssen als gescheitert angesehen werden.

(3) Ist eine Überwindung der Provinzialität des einzelnen Subjekts schon grundsätzlich nicht möglich, so können doch durch die kommunikative Verstetigung des Diskurses, seine Permanenz, neue, andersartige, fremde Aspekte eingebracht werden, so daß der gemeinschaftliche Prozeß des ständigen „Neuwebens eines Glaubensnetzes“ (RORTY 1988, S. 20) bunter, reicher wird.

(4) Moralerziehung ist immer auch ein Einüben von faktischer Moral. Sie ist damit eine Art *natürlichen* Einwirkens auf den Educanden. Als solche aber unterliegt sie dem Rechtfertigungsgebot der ethischen Reflexion. Diese läßt jede faktische Moral immer prinzipiell fraglich erscheinen, setzt ihre fraglose Geltung außer Kraft. Die „substantielle Sittlichkeit“ (HEGEL) der in Institutionen und Sitte verkörperten Moral ist damit zersetzt, partikulare Lebenswelten werden in ihrer Partikularität durch Reflexion zerstört. Fraglich ist, ob eine reflexiv rekonstruierte Sittlichkeit die Kraft und Geltung einer solchen „substantiellen Sittlichkeit“ jemals erreichen kann, ob wir Vicos „Barbarei der Reflexion“ entkommen können. Dies ist vor allem deshalb fraglich, weil Reflexion, einmal als Standpunkt eingenommen, alle Positivität vernichtet. Diese Gefahr hat HENTIG mit dem Satz, „wir (müssten) dem Menschen rechtzeitig mit Einrichtungen zu Hilfe kommen“ vor Augen (HENTIG 1981a, S. 85).

Jeder pädagogisch Handelnde steht unter der Anforderung, hier und jetzt zu entscheiden, was getan werden soll. Als Resultat stellen sich entlastende Alltagsroutinen ein. Ihre Transformation in verdinglichte Hintergrundsüberzeugungen, sei es als unreflektierte substantielle Sittlichkeit oder als Verfahrenswissen, aufzuhalten und damit „selbsterzeugten objektiven Schein“ (HABERMAS 1985 b, S. 350) revidierbar zu machen, ist unbequem aber notwendig. Jede Erziehung zu moralischem Handeln muß danach trachten, beim Educanden die Bereitschaft zu einer idealiter nicht abschließbaren, aller Selbstzufriedenheit enthobenen Selbstreflexion zu wecken. Das bedeutet, daß Moralerziehung zwar die Einübung in ein Ethos, das im Hier und Jetzt verankert ist, zu leisten haben wird, der Zögling also gemäß SCHLEIERMACHER als mündig an die Gesellschaft abzuliefern ist; denn das fordert die Gesellschaft von der Institution Erziehung ein. Das bedeutet aber zugleich, daß die postkonventionelle Stufe aller Moralität nur dann durch Erziehung erreicht werden kann, wenn sie den Zweifel als Stachel gegenüber aller Positivität und Faktizität zu aktivieren vermag⁶. Oder traditionell gesprochen: Das Gewissen des Educanden kann niemals skrupulös genug sein.

Anmerkungen

- 1 Auf Grund der Summierung aller Nutzenwerte *über* die einzelnen Individuen *hinweg* verliert der Einzelnutzen seine Bedeutung; das Individuum bleibt auf der Strecke zugunsten des bonum commune, das auf diese Weise durchaus einen Polizeistaat legitimieren könnte (vgl. HÖFFE 1986, S. 74; 1987, S. 75).
- 2 Die Kraft diskursiv vorgetragener Argumente ist im Zusammenhang mit LYOTARDS lapidarer Feststellung „*parler est combattre*“ zu sehen. Insofern sich Argumente als Sprechhandlungen auffassen lassen, artikuliert sich diese Kraft, wie FRANK (1988, S. 17f.) deutlich macht, „nicht zunächst in Kategorien der Wahrheit oder der Falschheit, der Richtigkeit oder Unerlaubtheit, sondern in denen der Stärke oder Schwäche.“
- 3 Jedermanns Interesse ist nur dann jedermanns Interesse, wenn dieser Jedermann der faktische Jedermann ist. Das aber bedeutet, daß sein Interesse nicht „an sich“ so oder so bestimmt ist, sondern vielmehr Ergebnis einer so und nicht anders verlaufenen Sozialisationsbiographie und seiner Stellungnahme dazu ist. Eine Entscheidung über seine Interessen, die nicht *seine* Entscheidung ist, kann nicht interessenkonform sein.
- 4 HABERMAS (1983, S. 118) nimmt an, daß ein rationaler Diskurs, der sich auf moralische Fragen bezieht, allein qua Rationalität zu einer eindeutigen Lösung führt, also eine Entscheidung ermöglicht, die für jeden rational denkenden Diskursteilnehmer konsensfähig ist. Daß dies eine recht starke Annahme ist, zeigt folgende Überlegung: Bereits innerhalb eines Rationalitätsbereichs *par excellence*, wie ihn die Mathematik als Gesamtheit der mathematischen Theoreme darstellt, gilt, daß nicht alle sinnvoll formulierten mathematischen Sätze hinsichtlich ihrer propositionalen Wahrheit entscheidbar sind. Auf diese brisante Tatsache hat bekanntlich KURT GÖDEL mit seinem Unentscheidbarkeitstheorem von 1931 hingewiesen (vgl. GÖDEL 1931). Damit ist für einen bestimmten Bereich von Rationalität die prinzipiell mögliche Offenheit und Unabschließbarkeit rationaler Diskurse nachgewiesen und zugleich der Paradigmacharakter von Rationalität.
- 5 Der Nachweis der Pluralität und Divergenz von sittlichen Prinzipien ist eine Sache empirischer Forschung. Das zur Kenntnis zu nehmen, hatte bereits NIETZSCHE (1973, S. 643f.) nachhaltig angemahnt. Allerdings muß empirisch sehr behutsam vorgegangen und interpretiert werden. So scheint beispielsweise die Zwei-Moralen-Theorie GILLIGANS (vgl. 1984) zunächst das Pluralitäts- und Divergenz-Konzept eindeutig zu untermauern. GILLIGAN glaubt empirisch zwischen einer männlichen „*rigoristischen*“ Gerechtigkeitsethik und einer weiblichen Ethik unterscheiden zu können. Die empirischen Zweifel an dieser Hypothese, die NUNNER-WINKLER (1986, S. 132–134) formuliert, werden im übrigen auch durch die Ergebnisse von RENDA gestützt. Wie dort hinsichtlich der Wahrnehmung von Gerechtigkeitsformen gezeigt werden konnte (vgl. RENDA 1985, S. 156), neigen im Gegensatz zu GILLIGANS Hypothese weibliche Vpn zum Gerechtigkeitsprinzip absoluter Gleichheit (*equality*-Prinzip) unter Vernachlässigung der Randbedingungen, während männliche Vpn das Prinzip der relativen Gleichheit (*equity*-Prinzip) bevorzugen.
- 6 Ob und wie sich die Einsichten in die Begründungsproblematik moralischen Handelns angesichts einer dreifachen dialektischen Spannung, nämlich: (1) pädagogische Bestimmung vs. moralische Selbstbestimmung des Educanden (2) Autonomie vs. Diskurs (3) Habitualisierung vs. kritische Distanzierung, in schlüssige, bruchlos konsistente Programme moralischer Erziehung umsetzen lassen, kann hier nicht diskutiert werden.

Literatur

- ADORNO, TH. W.: Erfahrungsgehalt. In: id.: *Drei Studien zu HEGEL*. Frankfurt a.M. 1963, S. 67–104.
- AHRENS, J.: Allgemeinbildung contra Qualifikation – Eine falsche Alternative. In: *Neue Praxis* 17 (1987), S. 271–274.
- APEL, K.-O.: Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar? In: APEL, K.-O./BÖHLER, D./REBEL, K. (Hrsg.): *Funkkolleg. Praktische Philosophie/Ethik. Studentexte Bd.2*. Weinheim/Basel 1984, S. 606–634.
- APEL, K.-O.: Zurück zur Normalität? – Oder könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben? Das Problem des (welt-)geschichtlichen Übergangs zur postkonventionellen Moral in spezifisch deutscher Sicht. In: id.: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a.M. 1988, S. 370–474. (a)
- APEL, K.-O.: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a.M. 1988. (b)
- APEL, K.-O./BÖHLER, D./KADELBAACH, G. (Hrsg.): *Funk-Kolleg. Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*. Bd. 1 und 2. Frankfurt a.M. 1986.
- APEL, K.-O./BÖHLER, D./REBEL, K. (Hrsg.): *Funkkolleg. Praktische Philosophie/Ethik. Studentexte*. 3 Bde. Weinheim 1984.
- ASCHER, P.: Glückserwartung und rationalisierte Welt. In: SPRENGER, R./KRAFT, H. (Hrsg.): *Glück und Leid. Schlüsselbegriffe menschlichen Lebens*. Paderborn 1983, S. 22–41.
- BERGER, P.L./LUCKMANN, TH.: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. (The Social Construction of Reality. 1966.) Mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von HELMUTH PLESSNER. Frankfurt a.M. 1986.
- BLASI, A.: Autonomie im Gehorsam. Die Entwicklung des Distanzierungsvermögens im sozialisierten Handeln. In: EDELSTEIN, W./HABERMAS, J. (Hrsg.): *Soziale Interaktion und soziales Verstehen. Beiträge zur Entwicklung der Interaktionskompetenz*. Frankfurt a.M. 1984, S. 300–347.
- BLASI, A.: Psychologische und philosophische Definition der Moral. Schädliche Einflüsse der Philosophie auf die Moralphysikologie. In: EDELSTEIN, W./NUNNER-WINKLER, G. (Hrsg.): *Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung*. Frankfurt a.M. 1986, S. 55–85.
- BLUMER, H.: Der methodologische Standort des Symbolischen Interaktionismus. In: ARBEITSGRUPPE BIELEFELDER SOZIOLOGEN (Hrsg.): *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Teil I*. Reinbek 1975, S. 80–146.
- BÖCKLE, F.: *Gesetz und Gewissen. Grundfragen theologischer Ethik in ökumenischer Sicht*. Luzern/Stuttgart 21966.
- BÖHLER, D.: Philosophischer Diskurs im Spannungsfeld zwischen Theorie und Praxis. In: APEL, K.-O./BÖHLER, D./KADELBAACH, G. (Hrsg.): *Funk-Kolleg. Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*. Bd. 1. Frankfurt a.M. 1986, S. 273–300.
- BOLLNOW, O. F.: Die Objektivität der Geisteswissenschaften und die Frage nach dem Wesen der Wahrheit. In: id.: *Maß und Vermessenheit des Menschen. Philosophische Aufsätze*. Neue Folge. Göttingen 1962, S. 131–159.
- BRUMLIK, M.: Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger. Wie advokatorisch ist die diskursive Ethik? In: KUHLMANN, W. (Hrsg.): *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem HEGELS und die Diskursethik*. Frankfurt a.M. 1986, S. 265–300.
- BUBNER, R.: Moralität und Sittlichkeit – die Herkunft eines Gegensatzes. In:

- KUHLMANN, W. (Hrsg.): *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem HEGELS und die Diskursethik.* Frankfurt a.M. 1986, S. 64–84.
- DESCARTES, R.: *Discours de la Méthode. Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung.* Übers. und hrsg. von LÜDER GÄBE. Hamburg 1964.
- DILTHEY, W.: *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894). In: id.: *Gesammelte Schriften Bd. V.* Hrsg. von G. MISCH. Stuttgart/Göttingen ²1957.
- DILTHEY, W.: *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.* In: id.: *Gesammelte Schriften Bd. VII.* Hrsg. von B. GROETHUYSEN. Stuttgart/Göttingen ²1958, S. 189–291.
- DÖBERT, R.: *Wider die Vernachlässigung des „Inhalts“ in den Moraltheorien von KOHLBERG und HABERMAS. Implikationen für die Relativismus/Universalismus-Kontroverse.* In: EDELSTEIN, W./NUNNER-WINKLER, G. (Hrsg.): *Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung.* Frankfurt a.M. 1986, S. 86–125.
- ERMECKE, G.: *Das Problem der Universalität oder Allgemeingültigkeit sittlicher Normen innerweltlicher Lebensgestaltung.* In: HÜBNER, S. (Hrsg.): *Theologisches Jahrbuch 1974.* Leipzig 1974, S. 335–352.
- FAHRENBACH, H.: *Deontologie.* In: RITTER, J. (Hrsg.): *Hist. Wb. Philos. Bd. 2.* Basel/Darmstadt 1972, Sp. 144.
- FLITNER, W.: *Allgemeine Pädagogik* (1950). Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1980.
- FUCHS, J.: *Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen.* In: HÜBNER, S. (Hrsg.): *Theologisches Jahrbuch 1974.* Leipzig 1974, S. 300–334.
- FRANK, M.: *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen LYOTARD und HABERMAS.* Frankfurt a.M. 1988.
- FRANKENA, W.K.: *Analytische Ethik. (Ethics. 1963.) Eine Einführung.* München ⁴1986.
- GILLIGAN, C.: *Remapping Development: The Power of Divergent Data.* Harvard University 1984.
- GÖDEL, K.: *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme, I.* In: *Monatshefte für Mathematik und Physik* 38 (1931), S. 173–198.
- GRUBER, S.: *Glück und Nutzen.* In: SPAEMANN, R. (Hrsg.): *Ethik-Lesebuch. Von PLATON bis heute.* München/Zürich 1987, S. 433–440.
- HABERMAS, J.: *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm.* In: id.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln.* Frankfurt a.M. 1983, S. 53–125.
- HABERMAS, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981). Bd. 1. *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung.* Bd. 2. *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft.* Frankfurt a.M. ³1985. (a)
- HABERMAS, J.: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen.* Frankfurt a.M. ²1985. (b)
- HABERMAS, J.: *Moralität und Sittlichkeit. Treffen HEGELS Einwände gegen KANT auch für die Diskursethik zu?* In: KUHLMANN, W. (Hrsg.): *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem HEGELS und die Diskursethik.* Frankfurt a.M. 1986, S. 16–37.
- HABERMAS, J.: *Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen.* In: id.: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze.* Frankfurt a.M. 1988, S. 153–186.
- HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit* (1927). Tübingen ¹⁰1963.
- HEISENBERG, W.: *Physik und Philosophie.* Berlin 1959.
- HENTIG, H. v.: *Das Böse und die heile Welt* (1966). In: id.: *Spielraum und Ernstfall.*

- Gesammelte Aufsätze zu einer Pädagogik der Selbstbestimmung (1969). Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1981, S. 77–106. (a)
- HENTIG, H. v.: Spielraum und Ernstfall. Gesammelte Aufsätze zu einer Pädagogik der Selbstbestimmung (1969). Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1981. (b)
- HÖFFE, O.: Der Standpunkt der Moral: Utilitarismus oder Universalisierbarkeit? In: APEL, K.-O./BÖHLER, D./REBEL, K. (Hrsg.): Funkkolleg. Praktische Philosophie/Ethik. Studentexte. Bd. 2. Weinheim/Basel 1984, S. 523–544. (a)
- HÖFFE, O.: Politik und Glück. In: APEL, K.-O./BÖHLER, D./REBEL, K. (Hrsg.): Funkkolleg. Praktische Philosophie/Ethik. Studentexte. Bd. 3. Weinheim/Basel 1984, S. 907–934. (b)
- HÖFFE, O.: Autonomie und Verallgemeinerung als Moralprinzipien. Eine Auseinandersetzung mit KOHLBERG, dem Utilitarismus und der Diskursethik. In: OSER, F./FATKE, R./HÖFFE, O. (Hrsg.): Transformation und Entwicklung. Grundlagen der Moralerziehung. Frankfurt a. M. 1986, S. 56–86.
- HÖFFE, O.: Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Frankfurt a. M. 1987.
- HÖFFE, O.: Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik. Stuttgart 1988.
- KANT, I.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: id.: Werkausgabe. Bd. VII. Hrsg. von W. WEISCHEDEL. Frankfurt a. M. 1974, S. 7–102. (a)
- KANT, I.: Kritik der praktischen Vernunft. In: id.: Werkausgabe. Bd. VII. Hrsg. von W. WEISCHEDEL. Frankfurt a. M. 1974, S. 103–302. (b)
- KAULBACH, F.: Einführung in die Philosophie des Handelns. Darmstadt 1982.
- KERSTIENS, L.: Verbindliche Perspektiven menschlichen Handelns. Zum Problem der Gültigkeit, Anerkennung und Vermittlung von Werten und Normen. Stuttgart/Bonn 1983.
- LORENZEN, P.: Normative Logic and Ethics. Mannheim/Zürich 1969.
- MARQUARD, O.: Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien. Stuttgart 1986.
- MEAD, G. H.: Geist, Identität und Gesellschaft. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. (Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist. 1934.) Mit einer Einleitung hrsg. von CH. W. MORRIS. Frankfurt a. M. 1985.
- MILL, J. S.: Der Utilitarismus. (Utilitarianism. 1871.) Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von D. BIRNBACHER. Stuttgart 1985.
- NIETZSCHE, F.: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. In: id.: Werke in drei Bänden. Bd. 2. Hrsg. von K. SCHLECHTA. München 1973, S. 563–759.
- NOHL, H.: Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie. Frankfurt a. M. 1963.
- NUNNER-WINKLER, G.: Ein Plädoyer für einen eingeschränkten Universalismus. In: EDELSTEIN, W./NUNNER-WINKLER, G. (Hrsg.): Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung. Frankfurt a. M. 1986, S. 126–144.
- PLATON: Kriton. In: id.: Opera. Tomus I. Ed. I. BURNET (1900). Oxford: Clarendon 1961, S. 43–54.
- PONGRATZ, L. A.: Ein tagtäglicher Drahtseilakt – Ethik in der Sozialpädagogik. In: Neue Praxis 16 (1986), S. 529–533.
- REND, O.: Sozialer Kontext und Art der auszutauschenden Ressource als bestimmende Einflußgrößen der wahrgenommenen Gerechtigkeit: Absolute und relative Gleichheit der Gewinnaufteilung. (Unveröff. Diplomarbeit.) Psychologisches Institut der Universität Marburg 1985.
- RORTY, R.: Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays. Stuttgart 1988.

- RUBINSTEIN, S.L.: Sein und Bewußtsein. Die Stellung des Psychischen in der materiellen Welt. (Zuerst russ.: Moskau 1957.) Hrsg. von H. HIEBSCH. Berlin 1983.
- SCHILLER, F.: Sämtliche Werke. 1. Bd. München 1973.
- SCHNÄDELBACH, H.: Was ist der Neoaristotelismus? In: KUHLMANN, W. (Hrsg.): Moralität und Sittlichkeit. Das Problem HEGELS und die Diskursethik. Frankfurt a. M. 1986, S. 38–63.
- SPAEMANN, R.: Das Natürliche und das Vernünftige. Essays zur Anthropologie. München/Zürich 1987. (a)
- SPAEMANN, R.: Was ist philosophische Ethik? In: id. (Hrsg.): Ethik-Lesebuch. Von PLATON bis heute. München/Zürich 1987, S. 9–23. (b)
- STAUDINGER, H./SCHLÜTER, J. (Hrsg.): Wer ist der Mensch? Entwurf einer offenen und imperativen Anthropologie. Stuttgart/Bonn 1981.
- THOMAS VON AQUIN: Summa Theologiae. Prima Pars. Tertia Editio. Matriti: Editorial Catolica 1961.
- TUGENDHAT, E.: Probleme der Ethik. Stuttgart 1987.
- WEBER, M.: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Hrsg. von J. WINCKELMANN. Tübingen 1972.
- YORCK V. WARTENBURG, P. Graf: Briefwechsel zwischen WILHELM DILTHEY und dem Grafen PAUL YORCK VON WARTENBURG 1877–1897. Halle an der Saale 1923.

Abstract

Deontological vs. Teleological Ethics – Some Remarks on the Impact of Ethics on Educational Practice

If pedagogical practice does not want to leave its own foundation to other institutions, it has to reflect on the principles of moral philosophy. At present, pedagogical research on ethics centers on communication- and consensus-oriented discursive ethics. This discussion is unconsciously determined by the two different principles of the ethical foundation of practice associated with ARISTOTLE and KANT: the teleological and the deontological paradigm. In what does the specific approach of the teleological paradigm consist and how does it differ from the deontological alternative? The critique of these two positions and of discursive ethics in general is based on the ultimate perspective of the subject and it emphasizes the cognitive character of every reflection. Related to pedagogics this means that the foundation of educational practice is to be considered as an open process and is to be practiced as such.

Anschrift des Autors:

Jürgen Ahrens, Adolfstr. 19, 5420 Lahnstein, Tel.: (02621) 3480.